INTERRELAZIONALITÀ

CAPITOLO 9 ESTRATTO DAL LIBRO "NO SPIRITUAL SURRENDER: ANARCHIA INDIGENA IN DIFESA DEL SACRO"

UNA SOLIDARIETÀ DECOLONIALE

KLEE BENALLY

INTERRELAZIONALITÀ: UNA SOLIDARIETÀ DECOLONIALE è il capitolo 9 del libro "*No Spiritual Surrender: anarchia indigena in difesa del Sacro*" di Klee Benally (2023), in italiano tradotto da Robin Book Gang (luglio 2025)

Klee Benally (1975-2023) è stato un militante anarchico, musicista, documentarista e scrittore indigeno di sangue Diné (conosciuti anche come Nazione Navajo, una popolo indigeno del sud-ovest dei cosiddetti Stati Uniti, zona occupata dagli attuali Arizona, Utah e Nuovo Messico). Nohookáá' Diyin Diné, come si chiamano tra loro, è traducibile come *Popolo della Superficie della Santa Terra*.

www.kleebenally.com

Per approfondire la sua figura e la sua prospettiva (anche) sui temi affrontati di seguito consigliamo tre video interviste (ING):

https://www.youtube.com/watch?v=qXnFwpkSu5k&t=968s
50 min (2023)

https://www.youtube.com/watch?v=2S8Cm7QPRN4&t=144s
35 min (2019)

https://www.youtube.com/watch?v=wEXCb3uI1VY
140 min - podcast (2023)

CAPITOLO 9

SOLIDARIETÀ DECOLONIALE

La logica della solidarietà è, alla base, un calcolo della forza dei numeri in opposizione ad una forza schiacciante. Le controversie di solito non risiedono tanto nello scopo, quanto nel modo in cui coloro che compongono il numero vengono gestiti o controllati. Nella politica di sinistra, questo è implicito quando si invoca il *Potere del Popolo*.

La solidarietà si manifesta in tutto, dai manifestanti che tengono cartelli, alla distribuzione di striscioni, agli scioperi dei portuali, al blocco delle autostrade, alle alleanze formali, alla condivisione di risorse, agli incendi di macchinari industriali, alle vendite di dolci vegani, alle vetrine di un programma cristiano antiabortista distrutte, alle armi portate in prima linea nel buio e molto altro. "Solidarietà significa azione" è un succinto aforisma anarchico.

Il principio del mutuo soccorso afferma: *solidarietà, non carità*, che si traduce nel lottare fianco a fianco e sostenersi a vicenda (costruendo e approfondendo relazioni) piuttosto che perpetuare dipendenze materiali (elemosine, ecc.) e gerarchie. In modo superlativo, la solidarietà non è una transazione.

La solidarietà può assumere molteplici significati, soprattutto quando si tratta di una risposta di emergenza a una situazione di crisi lontana. La solidarietà espressa simbolicamente può apparire altrettanto efficace del sostegno materiale, in particolare per coloro che sono stati catturati e trattenuti dallo Stato. Quando la solidarietà parla da conforto: "Non sei solx nella tua lotta".

A prima vista, le varie espressioni di solidarietà trascendono i confini politici; a un esame più attento, emergono una serie di fattori che determinano a chi si rivolge la solidarietà e cosa significa effettivamente.

Sebbene ci sia molto da dire su questo argomento, la mia attenzione si concentra qui su due distinte correnti che compongono le architetture dell'attivismo della solidarietà: *l'internazionalismo* e *l'intersezionalità* (per un antagonismo contro l'alleanza, vedi *Accomplices Not Allies: Abolishing the Ally Industrial Complex*. [1]

Sono sempre titubante nell'usare il termine "decoloniale", poiché è stato cooptato e trasformato in un simbolo politico e di stile di vita (ne parleremo più approfonditamente nel capitolo "Sradicare il colonialismo"). Mi assumo il rischio applicandolo qui, con la precisazione che sono certo che la provocazione verrà anche privata del suo intento. Questa è stata una lezione appresa con il termine *complicità* (che era stato previsto) quando abbiamo attaccato il Complesso Industriale dell'Alleato. Esito a chiamare questa provocazione solidarietà anticoloniale (il sostituto ovvio), poiché credo che il concetto sia più complesso e meriti maggiore considerazione rispetto a una sua interpretazione negativa (sebbene questa sia una dimensione informativa).

In quanto prodotto dell'Illuminismo e dell'umanesimo, la solidarietà di sinistra non sembra riuscire a sfuggire ai suoi limiti antropocentrici (che gli anarchici verdi sosterrebbero essere una condizione della civiltà, e non avrebbero torto). Nel calcolo dei requisiti per la solidarietà, i popoli indigeni vengono categorizzati di default in aree di interesse ambientale e il più delle volte presentati, nelle campagne di pubbliche relazioni per lo sviluppo di politiche e programmi di gestione ecologica, come vittime a cui rivolgere un sostegno umano. Di solito, il modo in cui ci qualifichiamo per ricevere supporto e come questo supporto si presenta non è alle nostre condizioni, ma quando inizia il coro è difficile non lasciarsi travolgere dall'entusiasmo: "Ecco cos'è la solidarietà".

Questa dinamica è del tutto evidente quando le organizzazioni che compongono il movimento per la Giustizia Climatica si lanciano in dichiarazioni eccessive con variazioni sul tema di un argomento sviluppato nei rapporti sulle questioni climatiche redatti dalla Banca Mondiale e dall'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura (UNESCO). Il rapporto afferma: "Sebbene rappresentino meno del 5% della popolazione mondiale, i popoli indigeni proteggono l'80% della biodiversità terrestre nelle foreste, nei deserti, nelle praterie e negli ambienti marini in cui vivono da secoli". Questo punto è diventato una lagna di battaglia per mettere al centro i popoli indigeni in diminuzione contro la schiacciante minaccia globale della catastrofe climatica. Ma ciò che sfugge è che, idealmente, i popoli indigeni proteggono l'intera esistenza, non solo le percentuali. Ma anche i popoli indigeni perpetuano e traggono profitto dalla distruzione della Terra. I miti monolitici che dipingono l'identità indigena come virtù sono un bene per le pubbliche relazioni, ma non siamo immuni dal neocolonialismo e dall'avidità. Non è la performance dell'identità indigena a proteggere la natura; è attraverso le profonde responsabilità

della varie relazioni sacre con l'esistenza che ci spinge all'azione.

Ridurre i complessi modi di essere e le minacce all'esistenza indigena ad argomentazioni da campagna elettorale, solo per dimostrare di avere i requisiti per la solidarietà e meritare "un posto a tavola", non è solidarietà. È " Il Cambiamento" attraverso il calcolo aritmetico, attraverso una migliore self-marketing, branding e pubblicità. Le politiche di solidarietà racchiuse in questi termini mirano a "mettere al centro", ma si riducono a un paternalistico simbolismo. Il fervente grido di battaglia diventa anche un codice per l'inclusione dei coloni. È essenzialmente una strategia di sopravvivenza aziendale; rimuovere il colonizzatore/capitalista dal "centro", ma non le logiche che ci hanno portato in questo disastro in primo luogo.

L'affermazione che proteggiamo l'80% della biosfera mondiale è diventata una svolta rispetto all'idea coloniale del "fardello dell'uomo bianco", che ha spinto i primi coloni a intraprendere la missione globale suprematista bianca per diffondere la civiltà. Il concetto si basava su una poesia coloniale scritta nel 1899. L'essenza razzista di essa stabiliva la presunta responsabilità degli uomini bianchi di civilizzare il "selvaggio riluttante". La propaganda di questo "fardello" è stata usata per giustificare il colonialismo europeo.

Per gli attivisti neoliberisti per il clima, il sentimento fondamentale del fardello dell'uomo bianco è stato capovolto, trasformandosi nel fardello dei colonizzati; *salvare il mondo che il colonizzatori hanno fottuto.*

Apparentemente sincero, ma la spinta verso un capitalismo verde e un colonialismo di insediamento sostenibile dimostra il pericolo latente di tale compromesso; per realizzare la visione di un futuro basato sull'energia verde, sono necessari un ulteriore colonialismo delle risorse per le terre rare e il colonialismo nucleare. A quanto pare, il futuro green è ancora un futuro di morte per la Madre Terra. Quando gli autori anonimi di *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futurist Manifesto* (2020) [2] si chiedono: "Perché possiamo immaginare la fine del mondo, ma non la fine del colonialismo?", ci spingono a pensare oltre la miopia ambientalista e a smantellare i sistemi di dominio e sfruttamento che sostengono la civiltà. Smettiamo di immaginare un futuro di coloni (morti), iniziamo a immaginare e incarnare la liberazione indigena. Non importa che i popoli indigeni siano al centro, inclusi a qualche tavolo, e prendano decisioni se l'agenda è preimpostata, il copione è prescritto, e stiamo solo alimentando forze che stanno uccidendo la Terra.

L'alienazione e il sacrificio di terre, popoli ed esseri indigeni lontani è ciò che rappresenta la solidarietà neocoloniale.

Se iniziamo a considerare i "sacrifici necessari" e la "riduzione del danno" di fronte all'ecocidio e al genocidio, abbiamo già perso.

Oltre alle imposizioni liberali e alle istituzioni di alleanza, l'internazionalismo e l'intersezionalità delineano i contorni della solidarietà ecologica e di giustizia sociale nell'ambiente organizzativo "statunitense" odierno.

L'internazionalismo è un principio che promuove una maggiore cooperazione politica o economica tra i movimenti sociali nazionali. Sollecita l'unità al di là dei confini nazionali, politici, culturali, razziali e di classe per promuovere una lotta comune. La risposta degli antimperialisti al nazionalismo è l'internazionalismo tra entità concordi.

Nel significato più convenzionale del termine, l'internazionalismo si basa sull'esistenza di stati sovrani ed entità politiche che competono per posizioni di potere nazionale al loro interno. Anche quando viene slegato da una convenzione così restrittiva, il bagaglio ideologico dei nazionalismi tende a sottolinearne le condizioni e le essenzializzazioni implicite. Poiché le organizzazioni di carattere nazionale hanno i loro dettami o programmi selettivi, di solito si trovano condizioni implicite (programmi occultati). Questi accordi tendono a manovre di pubbliche relazioni di sfruttamento e di tokenizzazione oppure sono palesemente manipolativi e paternalistici. L'omogeneizzazione condizionale dei nostri desideri in "punti di unità" politici smorza le passioni e risucchia lo slancio verso quella che finisce per essere la solidarietà del massimo comune denominatore, o in alcuni ambiti, del dominatore più persuasivo (soprattutto se si segue una metodologia di consenso all'unanimità).
Ci piace sentirci tutti dalla stessa parte contro una minaccia comune, ma cosa succede quando queste minacce si intrecciano con le logiche, e nei termini, di coloro che dichiarano anche alleanza? La decomposizione laterale può lacerare le pulsioni radicali e le pratiche di mutualismo più di quanto il processo di unificazione omogenea possa costruire. Ci sono alcuni (a buon ragione) con cui potremmo non desiderare essere in relazione di vicinanza o alleanza.

La posizione degli internazionalismi può essere esaminata in una serie di gruppi di sinistra come il Revolutionary Communist Party (RCP), il Party for Socialism and Liberation (PSL) , il Democratic Socialists of America (DSA), ecc. e le loro strategie di dichiarare solidarietà con cause celebri

come tattica di reclutamento.[3] Senza un sostegno materiale e relazioni significative, queste proclamazioni di solidarietà sono vuote. Sono le consolazioni di "pensieri e preghiere" che contraddistinguono coloro che desiderano essere vicini al fronte in qualsiasi lotta (o il più vicino possibile ai propri privilegi), ma non *troppo*, a meno che non si tratti del loro proprio progetto. Le apparenze di sinistra richiedono un certo livello di manutenzione. La premessa di questa descrizione della solidarietà è rivolta all'allineamento politico in uno sforzo unitario che possa "affrontare l'impero a testa alta". Il che è una ricetta per l'autoritarismo (come nel caso di un'aspirante avanguardia rivoluzionaria) e per la sconfitta più totale. La storia della sinistra insegna che a volte i fronti uniti sono più facili da distruggere.

In *Accomplices Not Allies* abbiamo affermato che:

> Esiste un desiderio ferocemente incessante di raggiungere la liberazione totale, con la terra e insieme. A un certo punto c'è un "noi", e molto probabilmente dovremo lavorare insieme. Questo significa, come minimo, formulare intese reciproche che non siano del tutto antagoniste, altrimenti potremmo trovarci, con i nostri desideri e le nostre lotte, incompatibili. Ci sono certe intese che potrebbero non essere negoziabili. Ci sono contraddizioni con cui dobbiamo fare i conti e certamente lo faremo alle nostre condizioni. Ma dobbiamo sapere chi ci sostiene, o meglio, dobbiamo chiederci: chi è con noi, al nostro fianco?

Gli internazionalismi indigeni non statali sono stati ampiamente ignorati e, quando sono stati esaminati, la lente attraverso cui sono stati affrontati e studiati è stata offuscata dallo sciovinismo politico e scientifico coloniale.

Questi internazionalismi della e con la Terra vengono appiattiti dagli speculatori antropologici, abbracciati come pan-indigenismo dalla sinistra e articolati come pseudo-sovranità nelle sfere dei burattini neocoloniali che compongono la governance politica tribale. L'ossessione per i trattati e i "diritti derivanti dai trattati" (che affronto in altre sezioni) è anche una preoccupazione degli internazionalismi indigeni, fondati sulle strutture coloniali (politiche, legali, organizzative, sociali, ecc.) che li compongono. Le bandiere che sventolano a Standing Rock rappresentavano una dimostrazione patriottica di internazionalismi tribali "riconosciuti a livello federale", mentre le celebrazioni e la condivisione del cibo attorno ai fuochi sacri rappresentavano i modi

diretti in cui le nostre comunità si relazionavano tra loro, diventando *interrelate* attraverso quegli scambi che non richiedevano dichiarazioni burocratiche.

Torneremo sul concetto di *interrelazione* alla fine della sezione seguente e sulle promesse di solidarietà in altri capitoli; per ora concentriamoci sull'*intersezionalità*.

OLTRE L'INTERSEZIONALITÀ

Nel 1989, la giurista Kimberlé Crenshaw identificò l'intersezionalità nel suo saggio "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti-discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics" [ndt: Demarginalizzare l'intersezione tra razza e sesso: una critica femminista nera della dottrina antidiscriminatoria, della teoria femminista e della politica antirazzista"]. Sebbene il saggio fosse incentrato su una strategia giuridica riformista, la sua analisi gettò le basi per un ulteriore sviluppo dell'intersezionalità in un "quadro analitico ampiamente adottato per comprendere come gli aspetti dell'identità sociale e politica di una persona si combinino per creare diverse modalità di discriminazione e privilegio". Nella sua analisi originale, Crenshaw affermava:

> Il punto è che le donne nere possono subire discriminazioni in diversi modi e che la contraddizione nasce dal presupposto che le loro rivendicazioni di esclusione debbano essere unidirezionali. Si consideri un'analogia con il traffico a un incrocio, che va e viene in tutte e quattro le direzioni. La discriminazione, come il traffico che attraversa un incrocio, può fluire in una direzione e nell'altra. Se un incidente avviene a un incrocio, può essere causato da auto provenienti da qualsiasi direzione e, a volte, da tutte. Allo stesso modo, se una donna nera subisce un danno perché si trova all'incrocio, il suo infortunio potrebbe derivare da discriminazione sessuale o razziale… Inoltre, sembra che porre al centro coloro che sono attualmente emarginati sia il modo più efficace per resistere ai tentativi di compartimentare le esperienze e minare la potenziale azione collettiva.

Nel 1991 Crenshaw ha ampliato l'analisi con un articolo intitolato "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color" [ndt: Mappatura dei margini: intersezionalità, politiche identitarie e violenza contro le donne di colore]. Crenshaw ha

fatto riferimento al loro lavoro iniziale e ha affermato:

> Mi baso su queste osservazioni esplorando i vari modi in cui razza e genere si intersecano nel plasmare gli aspetti strutturali, politici e rappresentativi della violenza contro le donne di colore... Devo dire subito che l'intersezionalità non viene qui presentata come una nuova teoria totalizzante dell'identità.

In un contesto di tendenza delle identità politiche a fondersi in istituzioni isolate, l'intersezionalità è diventata lo strumento predefinito per gli attivisti per la giustizia sociale e ambientale per orientarsi in terreni organizzativi così complessi. Molto spesso, tendenze autoritarie incontrollate replicano gerarchie di oppressione e le mettono in scena in quelle che sono state spesso descritte come "Olimpiadi dell'oppressione". Le narrazioni contrastanti su chi è più oppresso (e quindi stabilisce i termini per la liberazione) sono state per lo più attenuate dai modi sinceri in cui l'intersezionalità è stata coinvolta, in particolare come interventi in spazi pesantemente impantanati in politiche riduzioniste di guerra di classe.

I limiti dell'intersezionalità non risiedono nell'applicazione delle critiche dei conservatori a immaginarie gerarchie di vittimismo, ma nel complesso sistema della sinistra e delle identity politics (che tipicamente evocano rancore sia da sinistra che da destra).

Sebbene l'intersezionalità sia uno strumento di supporto per affrontare i modi multistrato e complessi in cui siamo soggiogati dalle forze dominanti, la competizione tra centralizzazione e decentramento continua a riprodurre gerarchie micro-aggressive. Questa dinamica si amplifica fino all'apice, in particolare con le economie basate sull'attenzione dei social media che commerciano il capitale sociale delle politiche identitarie.

Nel 2011, mentre il movimento Occupy – un movimento di massa di accampamenti di protesta contro il capitalismo globale – era al suo apice, diverse "occupazioni" furono sfidate dagli organizzatori indigeni ad abbandonare il termine "occupare" e a usare invece "decolonizzare". Questo tema è stato affrontato in "Decolonization is not a metaphor" (Tuck & Yang, in *Decolonization: Indigeneity, Education, & Society 1*, no. 1, Ohio State University, 2012):

> ...per molti indigeni, Occupy è un'altra rioccupazione da parte

> dei coloni di terre rubate. La retorica del movimento si basa su presupposti problematici in materia di giustizia sociale ed è un esempio lampante dell'incommensurabilità tra "ri/occupare" e "decolonizzare" come agende politiche. La ricerca dei diritti dei lavoratori (e del diritto al lavoro) e dei diritti delle minoranze in un contesto coloniale può apparire anticapitalista, ma è comunque in gran parte pro-coloniale. In altre parole, l'ideale della "redistribuzione della ricchezza" maschera quanto di quella ricchezza sia terra, terra natia.

Il conflitto si manifestò in tutta la sua evidenza nelle terre occupate dagli Ohlone della cosiddetta Oakland, in California (come documentato anche da Tuck e Yang nel loro saggio), quando gli occupanti consolidati si mostrarono ostili alle proposte delle popolazioni indigene della zona.

Le argomentazioni prevalenti all'assemblea generale sostenevano che un'azione del genere avrebbe alienato Occupy Oakland dal movimento più ampio. Morning Star Gali, un'organizzatrice indigena locale di lunga data, ha dichiarato in un'intervista: "È nauseante sentire la parola 'occupare' ripetutamente. Dobbiamo occupare questo, dobbiamo occupare quello. È il linguaggio coloniale moderno". Per i suoi sforzi, Morning Star è stata calunniata e accusata di essere un'infiltrata da coloro che si rifiutavano di abbandonare *il brand*. Mentre Occupy ha avuto le sue difficoltà di crescita e alla fine ha cambiato idea, la solidarietà espressa è stata strettamente riservata alle tendenze popolari. L'intersezionalità apparentemente ha dei limiti quando l'intersezione si trova su terre rubate.

Nel 2020, mentre le comunità nere si ribellavano all'omicidio di George Floyd da parte della polizia razzista – mentre i distretti di polizia bruciavano e le aziende venivano saccheggiate – molti trovavano solidarietà nella rabbia indignata contro la violenza dello Stato. Tra la privatizzazione del movimento Black Lives Matter, la repressione del movimento, le tattiche conflittuali e i progressisti che si commiseravano con i poliziotti (inginocchiandosi, pregando, ecc.), la solidarietà espressa si è fatta tesa. Ci sono state anche cooptazioni del momento, tra cui "Native Lives Matter" e le relative narrazioni in competizione su chi fosse stato maggiormente vittimizzato dallo Stato. Queste argomentazioni marginali hanno oscurato le lotte condivise (principalmente come scuse per l'inazione) e non hanno riconosciuto che il terrorismo poliziesco in corso che le nostre comunità affrontano ha origine dagli stessi sistemi di oppressione.

La polizia e le politiche securitarie (*policing)* esistono per sostenere e far rispettare lo stato di diritto coloniale. L'istituzione della polizia, che è intrisa di una storia di supremazia bianca, è stata al servizio solo di coloro che cercano di profanare e sfruttare la terra e l'acqua sacre. La polizia uccide e i giudici imprigionano impunemente le persone di colore, proteggono le corporazioni mentre commettono atti di genocidio culturale ed ecocidio. I poliziotti stringono la mano agli "occupanti" armati della milizia bianca e sparano proiettili di gomma, gas lacrimogeni, granate stordenti e arrestano i difensori dell'acqua e della terra.

Secondo Victor E. Kappeler, professore presso la Eastern Kentucky University, nel suo saggio " A Brief History of Slavery and the Origins of American Policing ":

> I coloni del New England nominarono agenti di polizia indiani per sorvegliare i nativi americani (National Constable Association, 1995), la polizia di St. Louis fu fondata per proteggere i residenti dai nativi americani in quella città di frontiera e molti dipartimenti di polizia del sud nacquero come pattuglie per la sorveglianza degli schiavi. Nel 1704, la colonia della Carolina istituì la prima *slave patrol* della nazione. Le pattuglie per la sorveglianza degli schiavi contribuirono a mantenere l'ordine economico e ad aiutare i ricchi proprietari terrieri a recuperare e punire gli schiavi, che erano essenzialmente considerati proprietà privata.

Oltre ad appellarsi ad un sistema radicato nel genocidio e nella schiavitù affinché riconosca che *le nostre vite contano*, le nostre comunità e i nostri movimenti possono imparare gli uni dagli altri e costruire insieme modi duraturi per difendere noi stessi, i nostri vicini, le nostre terre e per risolvere i problemi che affrontiamo in modi più giusti e sani. Invece di protestare ritualmente e marciare in cerchio o inginocchiarsi con i poliziotti, significa cogliere l'opportunità di impegnarci o approfondire le relazioni che abbiamo.

Nel 2016, Frank B. Wilderson III ha scritto un saggio intitolato “Afro-pessimism and the End of Redemption” (Afro-pessimismo e la fine della redenzione), in cui mette a confronto due poeti, uno indigeno e uno nero, in una battaglia intellettuale che dovrebbe fornire la prova che l'essere neri è la penultima esistenza oppressa. Wilderson dichiara che l'omicidio di Oscar Grant, un uomo di colore di 22 anni ucciso dalla polizia della Bay Area Rapid Transit [la polizia ferroviaria] il giorno di

Capodanno del 2009, è stato peggiore del massacro di Sand Creek, in cui centinaia di Cheyenne e Arapaho furono uccisi dal Terzo Cavalleria del Colorado nel 1864; due terzi erano donne e bambini con feti umani e genitali maschili e femminili asportati e indossati dai soldati come "trofei". Per qualche motivo non identificato, Wilderson scelse Simon Ortiz come poeta campione per rappresentare l'oppressione indigena. Come afferma chiaramente Wilderson, "La società civile... non vuole la terra dei neri (come invece vuole dai nativi americani), né il consenso dei neri (come invece vuole dai lavoratori), vuole qualcosa di più fondamentale: la conferma dell'esistenza umana", o quella che lui definisce l'irrimediabile morte sociale dei neri.

Rifiuta classismo, colonizzazione e lotte di genere: "...la contrapposizione non è tra lavoratori e padroni, non tra coloni e nativi, non tra queer ed eterosessuali, ma tra chi vive e chi muore".

Se qui ci fosse un'intersezione, Wilderson, come molti che sostengono una politica di vittimismo estremo, ha scelto di superarla. Ci sono punti sollevati dagli afro-pessimisti che risuonano con forza, in particolare riguardo alla redenzione, ma la solidarietà non può essere immaginata e proiettata al di fuori dei confini del mondo accademico più di quanto possa essere pronunciata e imposta dal nulla. Le relazioni sociali basate sulle identity politics tendono a progetti di inclusione multiculturale nelle strutture di potere che compongono lo Stato. È difficile immaginare fin dove possiamo arrivare quando ci concentriamo su quanto abbiamo sofferto e discutiamo per determinare chi ha sofferto di più. Quale premio attende coloro che vengono dichiarati "vincitori", soprattutto quando è già chiaro chi e cosa attaccare? La solidarietà non può essere imposta attraverso competizioni inventate dai teorici sociali.

Va anche notato che la documentazione del massacro di Sand Creek è stata discussa dal noto anarchico Bob Black in un saggio da lui scritto intitolato "Up Sand Creek Without a Paddle". Black seleziona un saggio del controverso accademico Ward Churchill dal suo libro *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and the Colonization of the American Indian* (1992). Black afferma: "Se i non-indiani americani sono coinvolti in un genocidio, non sono molto bravi a farlo". Contesta le narrazioni di Churchill sul genocidio indigeno come esagerate e condivide la definizione di genocidio delle Nazioni Unite come prova. Black afferma con nonchalance che lo scalping [fare lo scalpo] sia "un'invenzione indiana" (una nozione smentita) e procede ad attaccare Churchill affermando che la violenza tra indigeni si è verificata prima della colonizzazione. Le argomentazioni di Black rigurgitano l'apologia

nazionalista dei coloni del "selvaggio precoloniale". Questo tropo pericolosamente disumanizzante è stato utilizzato fin dall'invasione per giustificare il dominio dei coloni e il violento processo di civilizzazione.

Mentre Wilderson usa il massacro di Sand Creek per contrastare la "maggiore" violenza che affligge l'esistenza nera, Bob Black ripete a pappagallo i coloni nazionalisti per attaccare l'identità di Churchill e le sue dubbie amicizie. Non c'è assolutamente alcun punto critico rilevante utilizzato dagli accademici per litigare semanticamente sul massacro dei popoli indigeni, giusto l'ostentazione intellettuale.

Per essere chiari, l'anti-blackness perpetuata nelle comunità indigene non ha assolutamente alcuna difesa. Le manipolazioni storiche (il Trattato di Dover, le "Cinque Tribù Civilizzate", il Blood Quantum, i Buffalo Soldiers e oltre) che hanno contrapposto i popoli indigeni rapiti dall'Africa a coloro le cui terre sono state/sono invase e saccheggiate per ulteriore sfruttamento e occupazione sono un terreno ben documentato. Esistono anche eredità condivise molto più profonde di resistenza anticoloniale e anti-schiavitù (come quella di Souanaffe Tustenukke e le guerre Seminole dal 1817 al 1858), che non dovrebbero morire come artefatti sociologici accademizzati, ma dovrebbero informare e dare respiro allo spirito vivo – incarnato nelle affermazioni afro-indigene – dell'anticolonialismo odierno.

Rompere con le alfabetizzazioni coloniali e le restrizioni politiche significa affermare nuovi/vecchi vocabolari con cui possiamo interagire in questo mondo, insieme. Non si tratta semplicemente di un progetto semantico per decostruire i termini che stabiliscono i contenitori politici per il nostro modo di interagire in questo mondo; è un progetto che mira a scoprire come possiamo essere parenti migliori gli uni per gli altri, della Terra e di tutti gli esseri.

Affermo che il termine *interrelazionalità* considera queste dimensioni, mentre l'*intersezionalità* è antropocentrica (si occupa delle relazioni di potere sociale tra gli esseri umani) e l'*internazionalismo* è troppo carico del bagaglio politico derivante dai conflitti tra idee del vecchio mondo e ideologie e dottrine del nuovo mondo. Questo non significa sminuire la brillantezza e la genealogia dell'intersezionalità da parte del femminismo nero, ma offrire un'estensione delle sue considerazioni al di là delle politiche coloniali (identitarie) basate sul genere.

In generale, non importa quale termine venga usato, e non intendo che questo sia un altro strumento nella cassetta degli attrezzi degli attivisti

per una trasformazione sociale progressista. Il mio interesse per questi termini non riguarda le loro promesse, ma i loro limiti. Non siamo solo nazioni e sette/sezioni, quindi perché attribuire tali limiti ai modi in cui possiamo connetterci, condividere e attaccare?

I popoli indigeni hanno a lungo utilizzato altri termini profondamente inclusivi per questa dinamica. Ad esempio, i Diné usano *ké'*, che indica la nostra relazionalità con tutto l'esistente, mentre la visione del mondo Lakota dell'interconnessione è espressa come *mitákuye oyás'iŋ*, e così via.

L'interrelazionalità apre uno spazio più ampio per affrontare relazioni che vanno oltre le società umane, spingendoci a considerare in modo significativo gli esseri non umani, gli spiriti e Madre Terra. In altre parole: *il sacro non risiede nelle intersezioni tra il dominio politico e lo sfruttamento umano, ma si esprime nella e attraverso la nostra relazionalità con l'esistenza*. La questione della terra e della colonialità emerge inevitabilmente quando si riflette sull'appartenenza a terre rubate insieme a persone di colore non indigene e a persone di colore. A volte sembra una contesa, poiché gran parte del pensiero è in risposta a imposizioni e termini coloniali. Gli insegnamenti dei miei anziani offrono una risposta semplice: "Hai il consenso della terra? Hai il consenso del popolo della terra? Se no, come lo stabilisci?". Come si stabilisce la parentela [4]?

Non si tratta solo di una politica di nemici comuni e di unità di sinistra; è un recupero antipolitico di chi e come siamo, gli uni con gli altri e con l'esistenza, in questo mondo.

L'interrelazionalità ci spinge a rivolgere la nostra solidarietà verso l'interno, ad affrontare direttamente come siamo e come non ci relazioniamo in armonia con l'esistenza. Significa che dobbiamo anche affrontare e confrontarci con il modo in cui la nostra conoscenza culturale è stata manipolata e usata come arma contro i nostri parenti. I modi in cui siamo stati avvelenati dal patriarcato cis-eterosessuale, dall'abilismo e dalla supremazia bianca che costituiscono la macchina progressista della civiltà. Se non accogliamo nuovamente nelle nostre cerchie i nostri parenti che hanno affrontato l'intensità della violenza coloniale, religiosa e di genere, non saremo mai completi, il che significa che non potremo mai guarire completamente.

Ciò richiede anche una riflessione più approfondita sul concetto di nazioni indigene (che approfondirò in altre sezioni). Nel suo libro *As We*

Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance (2020) Leanne Betasamosake Simpson, studiosa e attivista indigena, stabilisce la distinzione tra stati-nazione e nazionalità indigena per rompere con tali trappole politiche. Per Simpson, la nazionalità è articolata come "un radicale e completo ribaltamento delle formazioni politiche dello stato-nazione".

Mentre la "confederazione" e il *wampum* [5] a due file degli Haudenosaunee dimostrano come gli accordi indigeni (che alcuni chiamano anche trattati) esistessero prima di quelli stipulati con carta e penna, gli Haudenosaunee contestarono il modo in cui i coloni invasori proponevano di relazionarsi come "Padre" e "Figlio", proponendo invece di tessere (non scrivere) una storia del loro accordo che avrebbe portato avanti tre principi: "amicizia, pace e per sempre". Gli Haudenosaunee hanno preso in considerazione le relazioni che vanno oltre i termini dei coloni bianchi che cercavano di imporre la loro volontà politica e le loro ideologie.

La solidarietà con il sacro significa riportare gli esseri umani nel cerchio dell'esistenza, in modo che le nostre responsabilità condivise trascendano i vicoli ciechi delle preoccupazioni politiche. Quando proclamiamo la liberazione, proclamiamo anche il de-centramento dell'umanità.

Questo non significa che non entreremo in conflitto apertamente. Non è nemmeno un grido di omogeneità o la vuota dicotomia tra collettivismo e individualismo (non tutti vogliono o dovrebbero lavorare insieme).

L'interrelazionalità crea un punto di connessione che offre l'opportunità di accordo e disaccordo (e di partecipazione e ritiro). Queste soluzioni possono offrire lo spazio necessario affinché la responsabilità individuale [accountability] e collettiva [responsability] vengano assunte quando viene perpetrato un danno dentro o all'esterno della comunità. Lo spazio che si apre con questo tipo di relazionalità significativa è lo spazio in cui avviene la guarigione. Ciò significa possibilità di riconciliazione *attraverso* e *con* (piuttosto che una riconciliazione *di*). Possiamo riconciliare le azioni sbagliate del nostro passato e del nostro presente (una possibilità di trasformazione temporale) ripristinando (o costruendo) le nostre relazioni.

POSSIBILITÀ DI UNA GIUSTIZIA TRASFORMATIVA

La soluzione statale al problema MMIWG2ST [Missing and Murdered Indigenous Women, Girls, and Trans, and Two-Spirit Folks], proposta da politici fantoccio come Deb Haaland – Segretario degli Interni sotto Joe Biden al momento in cui scrivo – è più violenza coloniale e persone in gabbia. Non è un caso che le sue proposte politiche richiedano tutte un'ulteriore attività di polizia e persecuzione delle comunità indigene, mentre il suo dipartimento sanziona e promuove gli attacchi coloniali per il consumo di risorse in luoghi come Willow Bend, Thacker Pass e Oak Flat. Affinché la macchina della democrazia progressista occidentale funzioni, la Terra e l'esistenza indigena devono essere consumate.

Non dobbiamo accettare i modi in cui i colonizzatori hanno riorganizzato la società. Non dobbiamo accettare la schiavitù corporativa delle prigioni private. Non dobbiamo accettare che forze di polizia militarizzate occupino le nostre comunità, uccidano i nostri familiari e proteggano gli interessi corporativi/capitalisti. Poiché lo Stato non renderà giustizia al nostro popolo, dobbiamo assicurarci di essere organizzati per rispondere direttamente a problemi seri e affrontarne le cause profonde. Che sia dovuto allo status di clandestini, a storie di violenza e incarcerazione da parte della polizia, a mandati di cattura pendenti, ecc., molte comunità hanno istituito alternative (per lo più informali) al chiamare la polizia. Esiste una correlazione inesplorata, ma evidente, tra comunità forti (che di solito significa semplicemente un numero sufficiente di persone che si conoscono e si prendono cura l'una dell'altra), coesione culturale e il non affidarsi alle forze dell'ordine delle leggi coloniali.

Affrontare e risolvere i conflitti senza l'intervento dello Stato attraverso l'azione diretta non è un terreno sconosciuto, sebbene la maggior parte dei ricordi indigeni di pratiche specifiche sia stata sistematicamente espropriata. Quella che è stata abbracciata (e criticata) come "Giustizia Trasformativa e Riparativa" è una pratica più antica dell'"America".

Secondo alcuni attivisti neocoloniali per la giustizia sociale, la pratica è nuova e in evoluzione, ma i popoli indigeni hanno da tempo sviluppato e praticato metodologie che informano la giustizia basata sulla comunità al di fuori dei perimetri dello Stato. Non abbiamo bisogno del bagaglio dell'organizzazione per la giustizia sociale per vincolarla e gestirla.

La ben documentata pratica Diné dell'*Hózhóji Naat'aah* o "ripristino della pace" è stata studiata e replicata in tutti i cosiddetti Stati Uniti. La cerimonia, relativamente semplice, è anche formalmente integrata nel codice giudiziario del governo della Nazione Navajo, sebbene venga spesso invocata come alternativa.

In sostanza, la giustizia trasformativa e riparativa sono meccanismi di *accountability, responsibility, e consequence* (quest'ultima spesso omessa) quando un danno viene commesso nelle nostre comunità [6]. In generale, l'elemento *trasformativo* si concentra sulla trasformazione e sulla guarigione della persona che ha causato il danno (che nelle sue migliori applicazioni affronta anche le cause profonde).

L'aspetto *riparativo* si concentra sulla persona che ha subito il danno e ripara il danno (un processo di guarigione e di ripristino materiale a seconda della violazione). La componente di *conseguenza* è determinata in base alla gravità del danno. Come Diné abbiamo utilizzato questa pratica cerimoniale da tempo immemore. Il processo avviene in gran parte attraverso la preghiera e il dialogo e può coinvolgere più di due sole entità. A volte partecipano anche intere famiglie o altri membri della comunità. Essendo un processo non conflittuale e non coercitivo, non vi è in realtà alcuna mediazione o arbitrato e tutti i partecipanti, incluso il "pacificatore", agiscono come parenti attraverso il *ké'* (parentela Diné). La cerimonia è tradotta liberamente come "fare pace", ma forse è più appropriato tradurre come *parlare/ripristinare la via dell'armonia*. Parte dell'essenza dell'*Hózhóji Naat'aah*, e probabilmente l'intera matrice delle cerimonie Diné, è la coesione culturale. Gli impegni di trasformazione e ripristino non sono altrettanto efficaci se le responsabilità e i principi che guidano il processo non vengono rafforzati, soprattutto se il *ké'* o la relazionalità non sono un elemento fondamentale del processo.

Di tutti i processi di giustizia trasformativa e riparativa a cui ho partecipato, pochi sono stati effettivamente sostenuti e possono essere considerati efficaci. Ho esperienza diretta nella facilitazione, nell'essere dalla parte chiamata a rendere conto e nella parte che chiede conto.

Alcune sono state discussioni semplici, altre molto più formali, e altre ancora sono stati processi durati anni (alcuni ancora in corso), ma quelli che hanno funzionato sono stati profondi. La componente più importante in tutti è stata un processo chiaro, guidato da un solido quadro culturale. Ho anche assistito all'uso della giustizia trasformativa e riparativa come arma, con alcuni processi che fornivano copertura per

attacchi personali o semplicemente per atteggiamenti conflittuali, e altri che erano puramente punitivi. Non importa quanto solidi riteniamo siano i nostri processi e la nostra prassi, ci sono sfide immense e i risultati spesso non vanno come vorremmo.

Come Leonard Peltier ammonì una volta dalla sua cella in prigione: "Non dobbiamo correre dai colonizzatori affinché risolvano i nostri problemi". Sta a noi ripristinare, adattare, creare, continuare e modificare la giustizia come cerimonia. Queste pratiche ancestrali e le possibilità di ciò che chiamiamo *giustizia trasformativa e riparativa* sono più antiche delle prigioni, della polizia, dei tribunali e delle leggi che stabiliscono l'ordine coloniale.

Questo significa anche impegnarsi in queste pratiche come stile di vita, in modo che, quando queste questioni inevitabilmente divampano e la situazione inizia a precipitare, abbiamo le azioni necessarie per affrontare le minacce. Queste pratiche, inoltre, non precludono l'attacco (poiché a volte la giustizia trasformativa significa esclusione o prendere a calci qualcuno). Proprio come abbiamo cerimonie per la pace (o per ristabilire l'armonia), abbiamo anche cerimonie per la guerra.

Questo significa anche affrontare il danno spirituale, che può essere molto profondo e a lungo termine. Le possibilità di una "giustizia trasformativa e riparativa retrospettiva" offrono anche opportunità di guarigione intergenerazionale.

I popoli indigeni hanno ancora punti di riferimento per la vita sociale, senza polizia e prigioni. Le accese richieste per l'abolizione di queste istituzioni coloniali sono anche appelli a ripristinare i nostri modi culturali di affrontare il male nelle nostre comunità. Portare avanti queste pratiche mentre si distrugge lo Stato è anche una forma di solidarietà decoloniale.

NOTE

1) www.indigenousaction.org/accomplices-not-allies-abolishing-the-ally-industrial-complex/2014

2) https://www.indigenousaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/

3) NDT per approfondire questi gruppi e le loro modalità consigliamo la fanzine *Red Flags: prima di unirti a quella organizzazione... testo base sui gruppi comunisti autoritari e avanguardisti e cosa puoi fare invece di unirti a loro*. (2024) https://archive.org/details/red-flags-zine/

4) NDT: *Kindship*, è stato tradotto come *parentela*, ma per come viene inteso dall'autore sarebbe più approriato utilizzare termini come *fratellanza* o *sorellanza*, ma non volevamo aggiungere alcuna caratteristica legata al genere. in sostanza è si riferisce ad un intimo legame solidale reciproco.

5) collane, cinture e strisce di cotone decorate con conchiglie o perline di vetro, usate un tempo dagli Indiani dell'America sett. come ornamento personale e scambiate a garanzia degli impegni concordati, nei trattati e nelle convenzioni tra le tribù, utilizzate anche come moneta di scambio.

6) Accountability e responsability in italiano sono termini poco traducibili in italiano ma riguardano i meccanismi di presa in carico delle proprie responsabilità o responsabilizzazioe a livello sia individuale che collettivo.

LEGGI
DIFFONDI
COSPIRA

FUCK COPYRIGHT